



**“RES PUBLICA LITTERARUM”**  
**DOCUMENTOS DE TRABAJO**  
**DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

**2004-01**

**D.L. M-24672-2005**

**ISSN 1699-7840**

**Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca**

**Editor: Francisco Lisi Bereterbide**

José García Caneiro\*

## LA CONCEPCIÓN DE LA GUERRA EN EL PENSAMIENTO CLÁSICO

Vamos a hablar de la guerra (un conflicto resuelto por medios violentos y un conflicto entre humanos – grupos sociales–) y, para ello, si me lo permiten, hablaremos, previa y brevemente, del conflicto.

Un conflicto sólo puede nacer por la presencia del Otro o de los otros. El conflicto es de orden vivencial, inmediato a la vivencia o repetido en el tiempo, con períodos de calma y de erupción. Por eso podemos excluir del ámbito de los conflictos las contradicciones o las antinomias puramente intelectuales que escapan a lo vivencial, los llamados conflictos de deber o de conciencia, que sólo conciernen a las dudas de un individuo aislado sin referencia a otro.

Desde el momento en que no es posible, en puridad, hablar propiamente de conflicto con uno mismo (ya que esto sería un problema de elección individual o de decisión), sino necesariamente con el Otro, el conflicto se convierte en una de las formas posibles de relación social. Pasa a pertenecer al orden de las relaciones sociales que, en su reciprocidad, va desde la competición, incluyendo la discordia y la hostilidad, hasta la enemistad y la violencia.

El conflicto nace de la diferente elección que hacen los participantes en una relación social recíproca que, por su enfoque, en la mayor parte de los casos, subjetivo, implica un desacuerdo.

Cualquier cosa puede llegar a ser objeto de conflicto, lo que quiere decir que éste puede eclosionar en cualquier tipo de relación social. Si todo puede ser objeto de conflicto y si éste puede surgir en cualquier relación social, parece que la conflictividad fuera inherente, consustancial a toda sociedad. Y si es así, la conflictividad no constituye un fenómeno anormal o patológico que se pueda eliminar definitivamente de las relaciones sociales. Éste parece ser un punto de vista absolutamente generalizado a lo largo de la Historia.

La génesis de un conflicto se puede enmarcar en dos situaciones claramente diferenciadas: las situaciones polémicas y las situaciones agonales.

La situación agonal (*agon*) es aquella desde la que se pueden desactivar los conflictos y sustituirlos por otras formas de rivalidad, conocidas bajo el nombre de competición, competencia, concurso, etc. (en el ámbito de las Relaciones Internacionales, por cualquiera de los procedimientos al uso de resolución pacífica de conflictos). La característica esencial es que los rivales no se comportan como enemigos, sino como adversarios, lo que quiere decir que, de antemano, la **violencia** y la **intención hostil** están en principio excluidas, aunque se mantengan, en cierta manera, en la posibilidad de vencer o de quedar delante del competidor. No se trata ya de imponer, cueste lo que cueste, la propia voluntad al otro. Sino de quebrar su resistencia por medios, definidos de antemano, que renuncian a atacar la integridad física o moral del otro.

La situación polémica (*pólemos*) es la de la **violencia** abierta y directa, esté o no regulada. Representa una situación conflictiva o que corre el riesgo de llegar a serlo, poco importa la forma o el grado de la violencia, pues puede tratarse tanto de una querrela con golpes y heridas, como de un enfrentamiento en un espacio más vasto, en el caso de la guerra exterior y de la guerra civil, de un motín, de una sedición, de

\* **José García Caneiro** es Coronel del Ejército del Aire y Doctor en Filosofía. Profesor del Instituto Universitario «General Gutiérrez Mellado» de la UNED, de investigación sobre la Paz, la Seguridad y la Defensa.

Autor de *La racionalidad de la guerra: borrador para una crítica de la razón bélica* (Biblioteca Nueva, 2000)

y coautor de *Guerra y Filosofía. Las concepciones de la guerra en la historia del pensamiento* (Tirant lo Blanch, 2002)

un golpe de estado o de una revolución. La característica esencial es que los protagonistas se enfrentan como enemigos, lo que quiere decir que se dan, con o sin razón, legítima o ilegítimamente, el derecho de suprimir físicamente, llegado el caso o en último extremo, a los miembros del campo opuesto a fin de romper inmediatamente, o en un plazo más o menos determinado, la resistencia de los que se oponen o de los supuestos oponentes. Lo que cuenta en el estado polémico es la **intención hostil**, poca importa si tiene su origen en el odio, en el temor o en una decisión política y, generalmente, la hostilidad tiene por finalidad romper una situación de equilibrio con el fin de modificar la relación de fuerzas. Por otro lado, y esto es una característica importante, la situación polémica tiende a oponer solamente a dos campos (individuos o grupos) por exclusión de la participación de un tercero.

Podríamos definir el conflicto polémico como un enfrentamiento intencionado entre dos individuos o grupos que manifiestan, los unos respecto a los otros, una intención hostil a propósito de un derecho, y que para mantener, afirmar o reestablecer tal derecho, tratan de romper, eventualmente, la resistencia del otro por el recurso a la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro. Esta definición implicaría ciertas puntualizaciones:

El enfrentamiento o el choque son voluntarios. Etimológicamente, *conflictus* significa un golpe o choque cualquiera. En el uso moderno, el conflicto implica un choque intencionado.

La intencionalidad conflictiva implica una **voluntad hostil**. Lo que quiere decir una intención de perjudicar al otro porque se le considera como un **enemigo** o porque se quiere que lo sea. La hostilidad puede consistir en una simple malevolencia o adoptar los más brutales aspectos de una pelea de proporciones diversas, según el número de participantes, desde la simple riña hasta la guerra.

El objeto de un conflicto es en general –aunque no siempre– un derecho. A condición de que no se entienda este derecho únicamente como una disposición formal, sino también como una reivindicación, real o figurada, de justicia. Ocurre que un enfrentamiento puede nacer espontáneamente por razones que difícilmente se pueden descubrir y, en apariencia, a veces, fuera de todo derecho. Sin embargo, cuando esta situación se prolonga suscita inevitablemente una protesta en nombre de un derecho que se estima lesionado, desconocido o despreciado.

El conflicto trata de romper la resistencia del otro. Consiste en una confrontación de dos voluntades, de las cuales, una busca dominar a la otra con la esperanza de imponerle su solución y su criterio. El conflicto es, por así decirlo, un intento de tener razón, de hacerse con la razón, independientemente y al margen de los argumentos racionales, o incluso razonables.

El riesgo de enfrentamiento conflictivo está en la posibilidad de ruptura del equilibrio derivado del esquema de la relación de fuerzas. A partir de ese momento, entra en el terreno de la escalada o de la ascensión hasta los extremos, con el recurso a la violencia, cuyo límite último puede ser la aniquilación física del otro.

No hay conflicto polémico sin violencia. La violencia, efectiva o virtual, está en el centro del conflicto. Es el medio último y radical en que culmina el conflicto y lo que le da toda su significación. En efecto, el recurso a la violencia incluso si no se consume y permanece como amenaza, es inseparable de la sustancia misma del conflicto

Hay toda una variedad de conflictos que son tipológicamente diferentes debido a la gran diversidad de parámetros tales como los motivos originarios, número de adversarios, envergadura y extensión territorial, etc.

Como veremos, Aristóteles dedica todo el libro V de su *Política* a las variedades de los conflictos. No obstante, de entre los diferentes tipos de conflictos, por razones obvias, entre otras el propio título de la conferencia, nos quedaremos con la guerra (el conflicto en que la violencia y las implicaciones sociales son llevadas al máximo grado).

Dice Tucídides (*Guerra del Peloponeso*) que el origen y las causas de la guerra han tenido siempre sus raíces en la forma en que el hombre, los hombres, perciben el aumento de poder hostil del otro y en el temor a la limitación (o extinción) del poder propio:

«los motivos y diferencias por que se comenzó tan gran guerra entre los griegos, [...] la causa principal y más verdadera, aunque no se dice de palabra, fue el temor que los lacedemonios tuvieron de los atenienses, viéndoles tan pujantes y poderosos en tan breve tiempo» (Tucídides 1968, I, 782).

Todas las guerras, escribió Geoffrey Blainey (1973),

«son simples variantes del poder. La vanidad del nacionalismo, la voluntad de extender una ideología, la protección de familiares en un país contiguo, el deseo de ensanchar el territorio propio [...] todo ello representa poder bajo distintos ropajes. Los fines encontrados entre naciones rivales son siempre conflictos de poder» (G. Blainey, 1973, 149).

Conflictos de poder que desembocan en guerras y enfrentan violentamente a seres humanos contra seres humanos. Pero, y hasta hace poco se ha admitido tradicionalmente, para que se dé la guerra, para que la guerra exista, hacen falta, al menos, dos Estados. Es cierto que la existencia de guerras civiles parece contradecir la necesidad de los Estados como sujetos de la guerra; sin embargo la contradicción se desvanece si el concepto de Estado, no subordinado a convencionalismos legales, se enmarca en una organización político-social que domina y controla una geografía política concreta y posee un determinado reconocimiento por parte de la comunidad internacional.

La guerra es una permanente actividad humana constatada históricamente y de la que existen, “desde siempre”, referencias escritas. Durante mucho tiempo (y así fue en la Grecia clásica), se ha mantenido que las causas y el origen de las guerras no han sido otra cosa que, según los casos:

- a) una manifestación evidente de la **propia naturaleza humana** y de sus motivaciones individuales (biológicas, psicológicas, etc.), que empujan a los hombres a luchar contra otros hombres,
- b) desde posiciones situadas por encima del análisis de la condición humana individual y que fijan su atención en la condición gregaria del hombre, una consecuencia inmediata del choque entre las aspiraciones, motivaciones, afanes o reclamaciones de grupos sociales más o menos organizados, frente a otros grupos, lo que implica que las causas de la guerra habría que buscarlas en la **naturaleza interna de los propios grupos sociales**,
- c) desde otras perspectivas, se ha asegurado que la aproximación al problema de la guerra habría que hacerla desde el estudio de los grupos sociales; pero no tenidos en cuenta uno a uno, no analizando su naturaleza individual, sino considerando directamente las relaciones entre ellos, enfocando la visión hacia lo que se podría llamar la estructura del conjunto, de la relación entre los grupos, y buscando, por consiguiente, las causas de la guerra en la **naturaleza del sistema intergrupalo** imperante.

En cualquier caso, su naturaleza es siempre social.

Esta clasificación está directamente relacionada con dos tipos de concepciones que conciernen a la naturaleza de la sociedad en general: la una dice que **el hombre es un ser social por naturaleza**; y la otra, que **la sociedad es una obra artificial del hombre**.

La primera es la más antigua y se ha mantenido durante siglos. Procede de la Grecia clásica y su primera elaboración sistemática se atribuye a Aristóteles, quien, en su *Política*, declara que el hombre es, por naturaleza, un ser social.

En Grecia, una sociedad de Ciudades-estado atormentada con frecuencia por la guerra, se discutieron todos estos problemas. Era creencia, comúnmente aceptada, que todos los hombres desean fervientemente el poder y la gloria y que, sin importar cuánto poder y cuánta gloria hayan alcanzado, siempre aspirarán y lucharán por más y que este deseo irrefrenable lleva inevitablemente a la guerra. La sorpresa con que algunos autores clásicos relatan las excepciones a esta regla (por ejemplo, la exposición de Herodoto (*Los nueve libros de la Historia*, III, LXXX) sobre Otanes, que no quería ser rey de los persas), o la exaltación que otros hacen de la honra y la gloria,<sup>1</sup> ilustran la fuerza de tales creencias. Sin embargo, el principal problema con el que se enfrentan los griegos es con la organización interna de sus propios Estados: el sistema de gobierno que mejor podría promover el bienestar de sus gentes. Éste es el tema de dos de las obras más importantes de la época sobre filosofía política, *La República* de Platón y la *Política* de Aristóteles. Ninguna de la dos, aunque sólo tocan de paso las relaciones que han de establecerse entre los Estados, ignoró la cuestión de la guerra.

En *Las Leyes*, Platón apunta la idea de que todas las ciudades están, por naturaleza, en un estado de guerra entre ellas y extiende esta idea, en un estrato inferior, a que todos los hombres son enemigos de

<sup>1</sup>. «Porque las empresas y hazañas que se hacen en guerra [...] dan honra y gloria a los capitanes que las emprenden» (Tucídides, V, II).

todos los hombres y que, a un nivel aún más bajo, incluso en la vida privada, cada uno, considerado individualmente, es un enemigo para sí mismo (Platón, *Leyes*, I, 628<sup>a</sup>,b).

Pero, este triple paralelismo (Estado frente a Estado, hombre frente a hombre y hombre frente a sí mismo) encierra una dualidad fundamental que Platón ya había presentado previamente. La idea directriz de *La República* es la correspondencia (referida a la paz y la concordia) que debe haber entre las partes del alma (intelectiva, volitiva, concupiscente) y la que debe haber entre los estratos (partes) de la ciudad. Para Platón, la discordia (la guerra) en el interior de una y otra es el mayor de los males posibles; por lo tanto, el objetivo de la política debe ser establecer la paz en el interior de la propia ciudad, paz que no se puede encontrar más que en una armonía basada en la justicia concebida como jerarquía.

Ahora bien, esta unidad y esta jerarquía no se dan (no se pueden dar) en las relaciones entre las ciudades. Hay, por tanto, que arbitrar la paz de otra manera. En tal caso, la conquista de la paz no consistiría sólo en evitar la guerra, sino que supondría también evitar la “contaminación” que podría propiciar el contacto con otras culturas e, incluso, evitar un posible “desclasamiento” que turbaría la unidad interior y la jerarquía de la ciudad. Por ello, la ciudad platónica mantendrá, por medio de una ¿noble? (¿piadosa?, ¿justificadora?) mentira, el mito de la autonomía, de la supremacía de lo autóctono, de la diferencia de naturaleza entre los ciudadanos y los demás hombres, la necesidad de mantenerse alejada del mar y la negativa a favorecer los viajes y los contactos con el extranjero.

En *La República*, Platón asegura no creer que los seres humanos estén “naturalmente” inclinados a vivir juntos pacíficamente:

«En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia» (Platón, *República*, II, 360d).

Exige, por tanto, un Estado fuerte y autoritario, con un poderoso sistema educativo para enseñar (adoctrinar) a los ciudadanos en las artes de vivir y sus obligaciones como miembros de la ciudad. Una parte importante de esta educación deberá ser una educación para la guerra:

«¿Y piensas que tiene poca importancia, y que no vale la pena correr el riesgo, el que observen lo referente a la guerra los niños que, cuando sean hombres, harán la guerra? [...] Debemos comenzar, por consiguiente, por hacer a los niños observadores de la guerra, pero también procurarles seguridad [...] Y no les asignarán, para comandarlos, gente mediocre, sino jefes y pedagogos capaces, por su edad y por su experiencia» (Platón, *República*, II, 360d).

Y aunque los Estados deberán comportarse con justicia respecto de los otros Estados, la guerra es algo que tiene lugar indudable e inevitablemente; es prioritario, por tanto, establecer la justicia dentro del Estado e, incluso, entre estados afines, reduciendo al máximo los conflictos internos, los conflictos entre los ciudadanos, entre griegos; de esta manera, estarán más dispuestos y más preparados para un enfrentamiento con otros Estados no griegos (los bárbaros):

«En primer lugar, [...] ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos, o no deberían permitirlo incluso a ningún otro Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega? [...] Más bien, deberían volverse contra los bárbaros, y abstenerse de combatir entre sí» (Platón, *República*, V, 469c).

Pero la guerra entre los Estados griegos, con su cultura común y su común origen racial, se incrementó hasta llegar a ser una especie de guerra civil («disputa intestina» [*stásis*]) y Platón reclamó un mínimo de sentido de la solidaridad entre todos los griegos para prevenir tal tipo de conflictos:

«si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos “guerra” [...] cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos “disputa intestina”. [...] Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos» (Platón, *República*, V, 470c, 471<sup>a</sup>).

Por ello, en la república ideal cuya imagen traza Platón, los guardianes (guerreros) son considerados el grupo más importante y con más honores, después del grupo de los filósofos (gobernantes). Y la constitución de Esparta -de todas las ciudades griegas, la que Platón más admira- estaba totalmente concebida con miras a la guerra.

Al contrario que Platón, Aristóteles no cree que la naturaleza humana haga inevitable el conflicto:

«Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones» (Aristóteles, *Política*, I, II, 1253<sup>a</sup>).

Para Aristóteles, la sociedad también «existe por naturaleza». En consecuencia no cabe la idea, que nacerá más tarde, de “contrato social”. Y declara explícitamente, a propósito de la unidad de la ciudad, que tal unidad no podría resultar de «la alianza» de sus miembros. El hombre no vive en sociedad por vivir en sociedad, sino que es imperativo que viva en sociedad para realizarse como hombre en ella, realizando asimismo el fin de la ciudad. La ciudad no se organiza por sí misma, sino a base de leyes, de normas, de instituciones y de convenios, de lo que se llama constitución o régimen, y que representa el origen de la *polis*, la institución de la política. Y de esta necesidad de convenios (acuerdos, convenciones) es de donde nacen los conflictos.

Vemos, por tanto, que la idea básica de Aristóteles es que el conflicto nace de la necesidad de los convenios, ya que el hombre es un animal social ligado por convenciones; el conflicto, por tanto, está unido a los convenios de manera que subsistirá tanto tiempo como subsistan éstos. Desde el momento en que el pluralismo es inherente a la vida social, puede surgir una pluralidad de tipos de conflictos. Mencionaremos aquí las formas esenciales entre las definidas por Aristóteles:

- a) La violencia es inmanente a las sociedades; en consecuencia, puede estallar por cualquier cosa en una ciudad, sea bajo la forma de rebelión o de sedición, sea bajo la de guerras entre ciudades. Esta violencia se puede reprimir, pero no se puede suprimir totalmente.
- b) Dada la variedad y rivalidad entre diversos tipos de constituciones (monarquía, aristocracia, democracia), el conflicto puede nacer entre los ciudadanos a propósito del régimen que estiman más apropiado. Visto así, la historia de las ciudades es la de los conflictos a propósito de la sustitución de una democracia por una tiranía o de una aristocracia por una monarquía, etc.

El conflicto también puede nacer dentro de un mismo régimen, bajo pretexto de que su aplicación deja mucho que desear. Aristóteles recuerda este género de discordias al precisar que se apoya en el matiz de más y de menos, «por ejemplo si se trata de cambiar una oligarquía existente por un gobierno más oligárquico o menos oligárquico, o una democracia existente por un gobierno más democrático o menos democrático, y paralelamente en lo que concierne a otras constituciones, bien para aplicarlas con más severidad, bien para hacerlo con menos». Dicho de otra manera, incluso el deseo de mejora o perfección puede ser fuente de discordias.

Además, hay motivos psicológicos para la discordia: los celos, la envidia que opone a los ciudadanos, el apetito de dominio, la ambición y todas las formas desmedidas de la voluntad humana, hasta el deseo de ganancias o de honores. A este propósito, Aristóteles denuncia la búsqueda de una clientela entre los candidatos al poder, la rivalidad entre los magistrados cuando algunos tratan de socavar la autoridad de los otros o de disminuirla, etc.

Hay, en fin, conflictos que tienen un origen directamente social, que surgen de la oposición y el enfrentamiento entre ricos y pobres. En general, están nutridos por la demagogia que concierne a la igualdad. Para Aristóteles esto es una noción particularmente polemológica. En democracia, por ejemplo, los que son iguales en un aspecto pueden llegar a serlo en todos los aspectos, o en las oligarquías, los que gozan de una desigualdad en un punto, pueden extenderlo al conjunto de la vida social. Así aparecen los conflictos o luchas entre clases, de las cuales Aristóteles fue uno de los primeros en elaborar una teoría.

Como vemos, las teorías de Aristóteles, *mutatis mutandis*, se conservan perfectamente al día y engloban lo que en la actualidad, desde que Galtung acuñara los términos, se da en llamar la violencia directa y la violencia estructural.

Pero volviendo al guerra (exterior o civil): Aristóteles critica duramente el sistema político establecido por los espartanos, quienes habían tolerado de buena gana un sistema oligárquico y autoritario sólo

porque estimaban que la victoria en la guerra era el objetivo primordial de su Estado (Aristóteles, *Política*, XIV, 1333b).

No llegaron a entender, asegura Aristóteles, que el único propósito de la guerra es restaurar la paz, de igual forma que el primer objetivo del trabajo es alcanzar el reposo, el sosiego:

«En cuanto a que el legislador debe interesarse sobre todo por disponer la legislación referente a las cuestiones de guerra y las restantes, buscando el descanso y la paz, los hechos vienen en apoyo de las palabras, pues la mayoría de tales ciudades se mantienen a salvo mientras luchan, pero cuando han adquirido su poder sucumben. Y es que pierden el temple igual que el hierro al vivir sosegadamente; de esto el responsable es el legislador por no haberlos educado para poder descansar» (Aristóteles, *Política*, VII, XIV, 1334<sup>a</sup>).

La guerra no puede ser vista, en sí misma, como un fin, sino que se debe hacer únicamente con propósitos defensivos. El mejor sistema político es aquél capaz de crear las condiciones más adecuadas a la vida pacífica, que es lo que la mayoría de la gente desea en lo profundo de su corazón:

«Cualquier modo de vida está dividido también atendiendo al trabajo y al descanso o a la guerra y la paz, y de las cosas factibles, unas atendiendo a su obligatoriedad y utilidad y otras a su nobleza. En este terreno la elección tiene que ser idéntica a las partes del alma y sus acciones: la guerra se debe a la paz, el trabajo al descanso y las cosas obligadas y útiles se deben a las nobles» (Aristóteles, *Política*, VII, XIV, 1333<sup>a</sup>).

Aristóteles critica también las excesivas exigencias platónicas de unidad interior y aislamiento con respecto al exterior. Si bien admite la idea básica según la cual el fin de la ciudad (que es la virtud), y lo que la constituye realmente más allá de la reciprocidad de intereses (que es la *filía* -la amistad o la confianza entre los ciudadanos-), obligan a la ciudad a ser una sociedad de dimensiones reducidas. Una sociedad que vive para la paz, pero que otorga a la preparación para la guerra un lugar, si no preeminente, sí central en la educación del ciudadano, hasta el punto que éste ha de ser formado, primero, para ser un buen soldado y después un buen gobernante o magistrado:

«La práctica de la guerra no se debe hacer por esto, para convertir en esclavos a pueblos que no son dignos de ello, sino primero para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, luego para buscar la hegemonía con el fin de beneficiar a los gobernados» (Aristóteles, *Política*, VII, XIV, 1333b, 1334<sup>a</sup>).

La guerra es, para Aristóteles, un medio violento para obtener y defender el derecho de una ciudad. Solamente puede justificarse por su finalidad. «El fin de la guerra es la paz». Pero no puede ser el ideal de ningún Estado. Y de ninguna manera puede emplearse como medio para abusar de la propia fuerza oprimiendo a los demás. Es un grave error suponer que la naturaleza y el fin del Estado se reduzcan a la guerra y la dominación. El Estado existe para el buen vivir y todas las medidas, militares o de cualquier tipo, deben estar orientadas a la consecución de la paz.

En Platón y en Aristóteles, se observan claramente, por tanto, dos diferentes tipos de puntos de vista sobre el particular. El de quien, como Platón, tiene una baja consideración de la naturaleza humana y tiende a favorecer un sistema autoritario de gobierno, si bien lo hace, principalmente, porque la débil y descarriada condición humana requiere gobiernos fuertes en los propios Estados, aunque también porque esto permite al Estado ser más fuerte en sus relaciones con otros Estados y hacerles la guerra de forma más efectiva. Y el de quien, como Aristóteles, que por tener una opinión más favorable de la naturaleza humana, está en contra de las medidas severas de gobierno y cree que el bienestar de la gente es el objetivo supremo, lo que precisa no sólo del establecimiento de un sistema de gobierno más indulgente en cada Estado, sino la abstención de la guerra como acto político frente al exterior.

Desde una perspectiva completamente diferente, en su *Guerra del Peloponeso*, Tucídides describe y contrasta las observaciones de algunos de los participantes en dicha guerra sobre la naturaleza de los Estados y el tipo de acciones que los Estados consideran justificables para alcanzar o imponer sus intereses. Un ejemplo clásico es la narración de la discusión que se supone tuvo lugar después que las fuerzas atenienses desembarcaran en la isla de Melia (Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, V, XI, 1187-1197) para persuadir y, si fuera necesario, obligar a sus habitantes a unirse a ellos en la guerra contra Esparta. Melia, aunque era colonia de Esparta, se mantenía neutral desde hacía mucho tiempo. Esta postura no era suficiente para satisfacer a Atenas. Los atenienses exigían que todas las islas se unieran a

ellos en la guerra, sin tener en consideración sus compromisos anteriores; y, en consecuencia, enviaron un ejército a Melia para obligarla a declarar la guerra a Esparta.

La discusión, tal como la describe Tucídides, toca muchas de las cuestiones fundamentales en las relaciones entre Estados. En primer lugar, presenta un diálogo que tipifica las relaciones entre los fuertes y los débiles: entre los representantes de un Estado poderoso, capaz de imponer su voluntad por la fuerza, que muestra de la forma más burda y directa el argumento de la *Realpolitik* y la razón de Estado, frente a los de un Estado débil, incapaz de defenderse por sí mismo, que basa su seguridad en los principios de la justicia, la razón y las relaciones amistosas entre los Estados. En segundo lugar, la discusión se centra en la naturaleza de los intereses de los Estados: el corto plazo y el largo plazo, lo tangible y lo intangible. Los delegados atenienses estaban preocupados sólo por el interés inmediato de su Estado: la necesidad de empujar a Melia hacia una alianza contra Esparta; mientras que los melios instan a los atenienses a respetar los intereses de Atenas a largo plazo, incluyendo su buen nombre y las desventajas que supone el llegar a ser señalados por todos como agresores tiránicos, lo que podría enfrentarlos a otros Estados. Finalmente, la discusión es una argumentación sobre la justicia: tanto desde el punto de vista de los atenienses, para quienes la justicia sólo significa la voluntad del poderoso, como desde el de los melios, para los que la justicia debe suponer «juego limpio y negociación justa».

Toda la discusión constituye un amargo comentario sobre la realidad de las relaciones entre los Estados. Al final del día, como deja claro Tucídides, con brutal simplicidad, prevalece la razón de la fuerza: los hombres de Melia son asesinados y sus mujeres e hijos convertidos en esclavos. El mensaje parece ser claro: las relaciones entre los Estados, la justicia y los principios cuentan poco y sólo tiene importancia la voluntad de los poderosos. Como afirman los delegados atenienses, los «fuertes hacen lo que tienen poder para hacer y el débil acepta lo que tiene que aceptar». La razón del Estado parece ser, por tanto, conseguir sus propios intereses por cualquier procedimiento a su alcance.

Como se puede apreciar, Tucídides ve en la consecución de los intereses del Estado (incluso, y sobre todo, por medio de la guerra) el más alto objetivo de la política. En un ámbito internacional de Estados enfrentados, considera la guerra como la actividad inevitable que hace posible que un Estado individual sobreviva en el enfrentamiento. Dado que el conjunto de las características del ámbito internacional es algo que da por establecido y prácticamente inamovible, el foco de interés lo centra exclusivamente en la unidad individual dentro de ese ámbito y en sus intentos de autopreservación dentro de tal entorno. Evidentemente, la posibilidad de un cambio del entorno como un todo no cabe en su consideración.

Vemos, pues, que la violencia es inmanente a las sociedades organizadas: no hay un origen de la guerra, la guerra está en la propia naturaleza del individuo y, por tanto, y de la sociedad organizada (la *polis*, el Estado). Esta concepción, debidamente adecuada, se transmite por los escolásticos, se asienta en los internacionalistas españoles y llega hasta Bodino y Grocio. Aderezada con la teoría de la “guerra justa” agustiniana y tomista y reforzada por el jusnaturalismo grociano, durante todo este tiempo, al tener que esforzarse en justificar la «guerra justa», se ve obligada a “ignorar” el problema del origen y las causas de la guerra.

Pero hay una segunda teoría sobre la constitución de la sociedad, más reciente: fue elaborada por primera vez de manera sistemática por Hobbes (*Leviatán*), a partir de la idea de “contrato social”. El origen de las sociedades, de los grupos sociales, sería puramente convencional, obra de la voluntad del hombre. Después, diversos autores (Montesquieu, Rousseau, etc.) se plantearon -y todo ello al margen (o en el seno) de la polémica acerca de la bondad o maldad “natural” del hombre- la posible necesidad de concebir un doble contrato, uno llamado de asociación que constituyera la sociedad, y el otro llamado de sujeción que instituyera la política.

Todas las teorías del contrato vislumbraban un “estado natural” que habría sido anterior a la formación del grupo social (y también, posterior) en el que la violencia era un elemento constitutivo. Una sociedad civil (organizada) nace cuando se quiere poner fin a los conflictos y a la violencia existentes en el seno del grupo humano que va a ser el germen de su constitución.

Los teóricos del contrato han contribuido a hacer una distinción entre tres tipos de conflictos: los internos a una sociedad civil, que creen poder excluir gracias a un juego de unanimidades y acuerdos que superan y alivian un estado endémico y desastroso de conflictos y violencia; los enfrentamientos entre diferentes sociedades ya existentes, que tales teorías sitúan en el “estado natural”, en el que las guerras continúan castigando a los hombres; y, por último, los conflictos entre modelos posibles de sociedades futuras.

Un ejemplo de esta última concepción lo representa Hume que imputa el característico desgobierno de la sociedad de estados (grupos sociales) y la evidencia de conflictos entre ellos a que no han sido capaces, aún, de establecer el tipo adecuado de instituciones y autoridades que, situadas por encima de cada una de las naciones, sea capaz de imponer y mantener la paz entre ellas.

Esta situación pretende ser superada, desde la denuncia racionalista de lo absurdo de la existencia de la guerra, con los “proyectos de paz perpetua”, cuyos ejemplos más significativos podrían ser los del Abate de Saint-Pierre y Kant (*La paz perpetua*). Proyectos despiadadamente destrozados, el primero, por Rousseau (*Escritos sobre la guerra y la paz*):

«No hay duda de que la paz perpetua es hoy por hoy un proyecto del todo absurdo [...], admiremos tan bello proyecto, pero consolémonos de no ver cómo se lleva a cabo, pues no se puede más que por medios violentos y terribles para la humanidad. Vemos que las ligas federales sólo se establecen por medio de revoluciones y, según eso, ¿quién de nosotros osaría decir si la liga europea es deseable o temible? Quizá haría más daño de una vez que el que podría evitar durante siglos».

y, el segundo, por Hegel (*Principios de la filosofía del derecho*) que, en unas cuantas líneas, no sólo liquida el proyecto kantiano de paz perpetua sino que excluye la posibilidad de instaurar un orden jurídico internacional:

«No hay ningún pretor entre los estados, a lo sumo mediadores o árbitros, e incluso esto de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular. La representación *kantiana* de una *paz perpetua* por medio de una federación de estados que arbitraría en toda disputa y arreglaría toda desavenencia como un poder reconocido por todos los estados individuales, e impediría así una solución bélica, presupone el acuerdo de los estados, que se basaría, [...] en definitiva, en la particular voluntad soberana, con lo que continuaría afectada por la contingencia».

En 1830, el General prusiano Carl von Clausewitz, sin dejar de aceptar que es una forma de relación social, pretende quitarle a la guerra toda la carga inmanente a, o constitutiva de, un “estado natural” consustancial al grupo social o previo a su creación o formación.

Clausewitz considera (quiere considerar) la guerra como un instrumento racional de la política. En su obra *De la guerra* se puede percibir un serio intento de dar razón de la guerra como una actividad de la política, considerada ésta como algo puramente convencional y, por tanto, racional. En el Capítulo VI(B) del Libro octavo de *De la guerra*, que titula, precisamente “La guerra es un instrumento de la política”, dice:

«Así, la política hace un simple instrumento del elemento indomable de la guerra. La terrible espada de las batallas, que debe ser sostenida y manejada con las dos manos por un esfuerzo extremo, para asestar el golpe, un solo golpe fatal, ha sido convertida por la política en una espada ligera y manejable. A veces también la ha cambiado por un estoque sirviendo para la esgrima, la finta y la parada».

La guerra es, por tanto, instrumental y voluntaria y, en consecuencia, contingente. Y la razón que Clausewitz pretende conferir a la guerra es una razón puramente instrumental, ancilar y subordinada a una razón substantiva y principal que es la política (la razón de la política), ya que:

«la política encierra y concilia todos los intereses del Gobierno en el interior, aun también los de la humanidad, y, en general, todos aquellos que pueden proponerse».

#### **Para Clausewitz, la guerra pertenece claramente**

«al [ámbito] de la vida social. Es un conflicto de grandes intereses que tiene sangrienta solución, y en esto se diferencia de los otros. [...] Se la puede comparar con el comercio, que también es un conflicto de intereses y actividades humanas. La guerra se acerca mucho más a la política, que por su parte puede ser considerada una especie de comercio en grande escala. Además, en su seno se desarrolla la guerra; en él está el planteamiento de la misma».

Por tanto, la guerra es una actividad social que se desarrolla en el seno de la política. De ahí, “la fórmula” que Clausewitz acuña en la “Nota” de 1827: «*la guerra no es más que la política proseguida por otros medios*». Afirmación, de puro carácter performativo, que ha sido asumida con toda naturalidad, desde entonces, y que, de una manera u otra, ha supuesto la legitimación de la guerra como instrumento de la política.

Sin embargo, tal afirmación no es otra cosa que la inversión de otra “fórmula”. Esta absolutamente clásica, presocrática y mucho más “racional”, después de su análisis (determinado análisis).

Heráclito considera, según el conocido fragmento 53, que el *pólemos* (la guerra) es el padre (el principio) de todas las cosas. Pero cuando traducimos *pólemos* por guerra, ¿a qué guerra nos referimos?. Según Heidegger, «no a una guerra humana, ciertamente, por tanto, no a una guerra, ya que *pólemos* precede a los hombres a los que da nacimiento» (Derrida 1994, 403 ss.). Heidegger rechaza hacer de la traducción del fragmento una «antropología de la guerra, una polemología como discurso humano sobre la guerra, un discurso de guerra o una política de la guerra» (Derrida 1994, 412), porque el *pólemos*, dice, está claramente situado por Heráclito *en el origen*, antes de los dioses y de los hombres.

El *pólemos* originario esboza y desarrolla aquello que todavía no es oído ni satisfecho, que permanece sin ser llevado a término, como lo inaudito de un no-dicho y de un no-pensado. Porque el *pólemos* es más “originario” que lo divino o lo humano, precede a la oposición que los pone frente a frente. Dice Heidegger: «este combate [originario] está dirigido [protagonizado] por los creadores del *Dasein* de la historia [*historial*], es decir, las potencias de la poesía, el pensamiento y la creación del Estado» (Derrida 1994, 412) que oyen y hacen oír, finalmente, lo inaudito del *pólemos* originario. Aquello que provoca la oposición, las fallas, las separaciones, las distancias, pero también las junturas y los ayuntamientos.

Este *pólemos* (que ya se ha dejado oír, gracias a los creadores del *Dasein*) encuentra su elemento aglutinador en el *fileín*, verbo sustantivado, pre-aristotélico, el amar, entendido como anterior a toda distinción entre el amar del amor y el amar de la amistad: «El *fileín* [...] acoge en sí, en su acuerdo mismo, bastantes otros modos aparte de la amistad, como son la oposición, la tensión, la confrontación, el rechazo, incluso [...] el *pólemos*» (J. Derrida 1994, 403 ss.).

Pero cuando el *pólemos* cesa como tal, cuando ya no se oye lo que hay en él de inaudito (cuando se convierte en objeto, cuando se vuelve objeto para la mirada), no es más que forma que nos hace frente o el objeto de una producción calculada. Entonces, el *pólemos* degenera en polémica: los creadores, los que oyeron e hicieron oír lo inaudito (poetas, pensadores, hombres de Estado) se han alejado (han sido alejados) del pueblo. Ahora se los mira como a excéntricos fugados de la realidad o como a ornamentos culturales procedentes de un pasado olvidado. El *pólemos* originario, desbordando al *fileín*, se ha retirado y la oposición, la tensión, la confrontación y el rechazo (sin el aglutinante del *fileín*) se adueñan de todas las cosas. A partir de este momento podemos traducir *pólemos* por guerra (conflicto/violencia).

Es entonces cuando surge la *filía* platónico-aristotélica (el verbo sustantivado deviene sustantivo), vinculada a los valores de presencia, proximidad, familiaridad. La *filía* -el amor de la amistad (y a la amistad), la confianza entre los miembros del grupo- crea la *polis*: porque la *filía* es (se convierte en) el fin mismo de la ciudad. La actividad de la *polis*, la política, desarrollada bajo el manto de (y aspirando alcanzar a) la *filía*, será lo único que pueda oponerse (anular, eliminar) a un *pólemos* degenerado, a la guerra.

¿Podría decirse, entonces, que la alteración quiasmática de la “fórmula” clausewitziana es legítima (además de mucho más antigua y más “clásica”) y, por lo tanto, que la política (la actividad de la *polis*) es la continuación de la guerra (*pólemos* degenerado, polémica) por otros medios (los proporcionados por la *filía*)?. No hay ninguna certeza, aunque muchos quisieran que sí la hubiera.

Pero no podemos olvidar un **presupuesto** fundamental. El que expone Carl Schmitt en *El concepto de lo político*:

«La guerra no es en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el **presupuesto** que está siempre dado como **posibilidad real**, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política» (C. Schmitt 1991, 64).

Ese concepto de “posibilidad real” obliga a Schmitt a proponer que la pulsión amigo/enemigo (más allá de un planteamiento psicologizante), considerada sobre la base de una antropología fundamental que entiende la vida como un combate y a cada hombre un combatiente, nace de la necesidad de que, para que pueda haber hostilidad, debe existir la posibilidad real de dar muerte.

«Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la

enemistad ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad» (C. Schmitt 1991, 63).

Por tanto, “existe” la necesidad de decidir entre amigo y enemigo. Y la decisión de quién es el amigo y, por consiguiente, quién no lo es, es decir quién es el enemigo (con su consiguiente corolario de hostilidad hacia él y de posibilidad real de enfrentamiento) es algo consustancial a lo político. Para Schmitt, la guerra no es algo social, no es la continuación de la política por otros medios,

«La guerra [...] no es algo “social” ni “ideal”. La lucha militar no es la continuación de la política por otros medios, de acuerdo con la frase de Clausewitz [...] La guerra tiene sus reglas y sus perspectivas propias, sus estrategias y sus tácticas, pero éstas presuponen una decisión política» (J. Derrida 1994).

Sus reglas y sus perspectivas **presuponen**, incluso, que la decisión de “quién es el enemigo”, sea previa. Y aunque no es fácil determinar si esta decisión previa es lo que rompe esa atracción amistosa o comunal que se parecería a la *filía*, la invocación a lo que está (o debe estar ya) “presupuesto”, que está siempre presente como posibilidad real, como eventualidad, es lo que permite

«hacer de la guerra una condición de posibilidad de lo político sin ser, sin embargo, sin ser, en absoluto, el objetivo, la finalidad ni, siquiera, el contenido de la política» (J. Derrida 1994).

Dicho de otra forma, para que pueda existir una política, un concepto de lo político, tiene que considerarse la guerra como una posibilidad que, valga la expresión, haga posible la existencia de lo político. La guerra no es instrumento de la política ni está subordinada a ella. Si hubiera que buscar el estatuto definitivo de la racionalidad de la guerra, habría que buscarlo, en el mejor de los casos en el ámbito de la justificación de la política. La política encuentra su justificación (condición de posibilidad) en la posibilidad real de la existencia de la guerra.

En cualquier caso, todo queda en suspenso. Posiblemente, ante lo dicho, no quede otra salida que adoptar una decisión. La decisión. Que no sería la de quién es el amigo o quién es el enemigo. Sino aquella que ajustándose a la justeza y a la justicia en las acciones, en cada acción (acto) singular, presuponga, también en ellas, una asunción (un hacerse cargo y una elevación) de responsabilidad. Una decisión que, se dijo al principio, se evade de los marcos conceptuales del conflicto y supone un problema de elección individual.

## Bibliografía citada

- BLAINEY, G. (1973) *The Causes of War*, Macmillan, Londres.
- DERRIDA, J. (1994), *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.
- HERODOTO (1968), *Los nueve libros de la Historia*. Madrid.
- SCHMITT, C. (1991), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- TUCÍDIDES (1968), *Guerra del Peloponeso* (Edaf, I). Madrid.